Numen, Vol. XXX, Fasc. 2

GNOSTIKER ZWEITEN RANGES: ZUR INSTITUTIONALISIERUNG GNOSTISCHER IDEEN ALS ANTHROPOLATRIE

HANS G. KIPPENBERG

Die Spätlage: verländlichte Gnosis

Die antike Gnosis hat ihre Blüte in den großen Städten des Römischen Reiches gehabt: in Antiochia, Alexandria und Rom. Hier wurde ihre klassische Form entwickelt, und mit diesen Städten sind die Namen großer gnostischer Systemdenker verbunden: Menander, Basilides, Valentinus, Herakleon. Schon zu dieser Zeit (dem 1./2. Jh. n. Chr.) gab es neben städtischen auch ländliche Gnostiker. Jedoch hören wir zu wenig von ihnen, um Besonderheiten ausmachen zu können[1]. Im Laufe der antiken Religionsgeschichte aber vollzog sich ein wichtiger Wandel. Die Gnosis, im Beginn ein städtisches Phänomen, wurde zu einer Erscheinung des platten Landes, der Rückzugsgebiete, des Dorfes. Die großen gnostischen Gruppen der Valentinianer, der Manichäer und später dann der Katharer haben alle diesen Wandel in der einen oder anderen Weise durchgemacht. Sie haben damit nur nachvollzogen, was für die Kultur insgesamt gegolten hat und was als Untergang der antiken Kultur bezeichnet worden ist[2]. Dies ist jedoch nicht allen antiken Religionen gelungen, im Gegenteil. Bei dieser Verlagerung des Schauplatzes sind viele antike Ideen zu Bruch gegangen, da sie auf dem Lande keine unterstützenden Institutionen fanden. Anders stand es mit gnostischem Denken und Handeln. Ihm gelang es, seinen Schauplatz zu verlegen: von städtischen Zirkeln zu ländlichen Gemeinschaften. Insbesondere Dorfgemeinschaften in den gebirgigen Rückzugsgebieten Vorderasiens sind zum Stützpunkt gnostisierenden Denkens geworden. Ohne diese ländliche Institutionalisierung wäre die antike Gnosis wenig mehr als eine religionshistorische Randerscheinung von Judentum und Christentum geblieben und hätte das Schicksal der antiken Stadtkultur geteilt. So aber hat sie sich bis ins Mittelalter Europas und bis in die abbasidische Zeit

Vorderasiens halten können, so sehr sie dabei auch an genuinen Zügen eingebüßt hat. Damit aber wurden in der bäuerlichen Kultur Europas und Vorderasiens Denkweisen etabliert, die beim Auftauchen von Emanzipationsinteressen in der Hochkultur auffallende Analogien bildeten[3].

Obgleich diese ländliche Gnosis religionshistorisch gesehen wenig originell ist, lohnt ein eingehendes Studium. Vor kurzem hat sich E. Le Roy Ladurie, ein französischer Historiker mit Interesse an der Geschichte von Mentalitäten, mit ihr näher beschäftigt. Er hat aus den Verhören, die die dominikanische Inquisition 1318-1325 im Pyrenäendorf Montaillou durchgeführt hatte und über die penibel Protokoll geführt worden war, das alltägliche Leben von damals rekonstruiert. Allerdings eröffnet sich ein ungewöhnlicher Anblick. So diente die katharische Lehre, daß Sexualität als solche vom Teufel sei, dem Anführer der katharischen Dorffraktion Pierre Clergue — zugleich noch Priester der katholischen Kirche — dazu, seine zahlreichen Liebschaften zu rechtfertigen. Es sei doch eine große Sünde, wurde ihm vorgehalten, mit einer verheirateten Frau zu schlafen. " 'Keineswegs' antwortete der Priester, 'eine Frau ist wie die andere. Die Sünde ist dieselbe, ob sie nun verheiratet ist oder nicht' ". Von diesem Priester wurde auch erzählt, er habe einmal sogar einer seiner Geliebten in der Kirche das Liebeslager bereitet. Daß diese sexuelle Freizügigkeit von Katharern keine Randerscheinung war, davon zeugen jene Studien, die Verbindungen von Katharern und Troubadours nachgewiesen haben[4].

Doch auch die katharischen Parfaits, die unentwegt zu zweit herumziehenden Asketen, waren keineswegs durchweg vorbildliche Heilige. So hören wir von einer abenteuerlichen Karriere. Wegen Mordes mußte Guillaume Bélibaste den elterlichen Hof verlassen, ging unter die herumziehenden Hirten und wurde schließlich ein Vollkommener. Mit der gebotenen sexuellen Enthaltsamkeit nahm er es nicht so genau. Als seine heimliche Geliebte Raymonde schwanger wurde, da verheiratete er sie (Eheschließung und -scheidung lagen in den Händen der Vollkommenen) für einige Tage an den Hirten Pierre Maury, damit dieser als Vater gelten solle. Da alle Parfaits ein Recht darauf hatten, von den einfachen Gläubigen mit einer Ehrenbezeugung begrüßt und mit Almosen versehen zu werden, ließ sich Bélibaste 150 Schafe geben, die gar nicht dem

Spender, sondern dem eben genannten Pierre Maury gehörten. Dieser verweigerte daraufhin dem Vollendeten eine Zeit lang die Ehrenbezeugung.

Diese und viele ähnliche Vorgänge bestätigen die Worte von E. Le Roy Ladurie, diesem scharfsichtigen Beobachter der Szene: "Catharism was a kind of togetherness" und kam den Lebensformen des abgelegenen Hochlandes entgegen[5]. Das Katharertum von Montaillou war das Idiom ländlicher Gebiete geworden, nachdem es zuvor eine städtische Blüte erlebt hatte. Die Dörfer, die sich ihm zugewandt hatten, haben es umgeformt: haben aus einer städtischen Religion eine ländliche herausgefiltert. Es war dies ein aktiver Prozess von Umarbeitung, eine gezielte Auswahl aus dem Katharertum des Tieflandes. Man darf nicht übersehen, daß die bäuerliche Lebenswelt mit ihren langen Wintertagen geradezu ein Brutplatz metaphysischer Spekulationen war und zu einem solchen Prozess bewußter Selektion imstande war[6]. Verändert wurde dabei das Consolamentum: ein Ritus, der aus einem einfachen Gläubigen einen Vollkommenen (parfait) machte. Diesen Ritus hatten die Katharer im Laufe der Zeit von allen asketischen Vorleistungen befreit und zu einem Sakrament gemacht. Die einfachen Gläubigen, die während ihres Lebens nicht selber Parfaits geworden waren, konnten durch ihn kurz vor ihrem Tode zu Parfaits erhoben und so aus dem Kreislauf der Seelenwanderung befreit werden. Sie erkauften dies allerdings in der Spätzeit des Katharertums mit der fürchterlichen endura: einem Entzug aller Nahrung bis zum Tode. Dieses Consolamentum konnte allein von den Parfaits verabreicht werden. Diese Sakramentalisierung der Erlösung lief klar dem städtischen Katharertum zuwider und war das Ergebnis eines solchen ländlichen Anpassungsprozesses[7].

Anders stand es mit der hohen Wertschätzung der Vollkommenen: hier hat man die städtische Tradition des Katharertums fortgesetzt. Nur ihre Worte und Handlungen waren gültig, denn nur ein apostolisches Leben in Armut konnte Erlösung sichern. "Wir Vollkommenen können jeden von seinen Sünden befreien. Unsere Vollmacht der Vergebung ist der der Apostel Petrus und Paulus gleich. Dagegen besitzt die katholische Kirche diese Vollmacht nicht, da sie eine Kupplerin und Hure ist". Diese Menschen, in deren Händen die einfachen Gläubigen ihr ewiges Seelenheil wähn-

ten, wurden wie Heilige verehrt und bedient. Diese Ehrung folgte einem Ritus, Melioramentum genannt. Bei R. Nelli kann man die abenteuerliche Geschichte nachlesen, wie eine katharische Dame, die ihre katholische Herrin nach Rom begleitete, heimlich in der päpstlichen Kapelle, wo beide dem Gottesdienst beiwohnten, einen als Pilger verkleideten katharischen Diakon anbetete[8]. Nur die Verehrung der Vollkommenen und nicht die Befolgung irgendwelcher kirchlicher Gebote war Mittel der Erlösung. Mittels dieser Verehrung der Parfaits isolierte sich das Hochland gegen die Institutionen und Mächte des Tieflandes: Papst, König, Bischof, Inquisition. Es sind dies, wie Bélibaste sagt, die vier Teufel, die über die Welt herrschen. Diese bewußte und gewollte Isolierung hatte gute und massive Gründe: die Bergbewohner wollten partout den Zehnten von Vieh und Korn nicht zahlen, die Inquisition sah ihrerseits darin Häresie.

Das Katharertum vermittelte diesen abgeschiedenen Gebieten ein Bewußtsein von Würde. Man muß hier an eine Unterscheidung von Max Weber denken, nämlich die zwischen dem Würdegefühl positiv und negativ Privilegierter. Das Würdegefühl positiv Privilegierter ruht auf dem Bewußtsein der Vollendung ihrer Lebensführung als eines Ausdrucks ihres in sich ruhenden Seins, das Würdegefühl negativ Privilegierter dagegen auf einer ihnen verbürgten Verheißung. Die katharischen Gebirgsbauern waren sich ihrer Würde bewußt und mußten sie nicht erst von der Zukunft erwarten.

Als im Jahre 1318 einmal wieder Gerüchte vom nahenden Ende der Welt die Runde machten, da hatten sie dafür nur ein müdes Lächeln über. Sie glaubten nicht an ein Weltende, an ein Endgericht, an ein zukünftiges Leben oder eine allgemeine Auferstehung der Toten. Sie glaubten dafür an die Seelenwanderung. Diese Lehre gab ihnen nicht allein Würde, sie konzipierte die menschliche Person anders als im Feudalismus üblich: sie neutralisierte die Unterschiede zwischen Mann und Frau, verneinte die Vorzüge der Geburt, verwarf kriegerisches Blutvergiessen und ersetzte die Gehorsamkeit gegenüber den weltlichen Gewalten durch eine Loyalität zu den Vollkommenen[9]. So lagen im Katharertum Ideen bereit, mittels derer freie Bauern entlegener Gebirgszonen die Bildung einer Widerstandsfront legitimieren konnten. So wie

zwischen jenen Gebieten städtischen Umlands, die dem Rentendruck am stärksten ausgesetzt waren, und messianischen Umsturzbewegungen eine gewisse Wahlverwandtschaft konstatiert werden kann, so auch zwischen gnostischem Denken und den Bauern entlegener Gebirgszonen.

Es ist ein Glücksfall, so genau über das alltägliche Leben der Katharer von Montaillou informiert zu sein. So wenig das Katharertum von Montaillou religionshistorisch repräsentativ ist, so sehr könnte der Anpassungsprozess religionsethnologisch typisch sein. Man wird hier vorsichtig formulieren müssen, denn mehr als eine Hypothese liefert das Material von Montaillou sicher nicht. Um eine Hypothese zu formulieren, reicht es jedoch vollkommen.

Diese These möchte ich folgendermaßen formulieren: gnostische Erlösungsvorstellungen sind bei den Katharern als eine persönliche Loyalität gegenüber den Vollkommenen institutionalisiert worden. Diese Vollkommenen waren eine wirkliche Heilsaristokratie, die den einfachen Gläubigen das Heil sakramental weiterreichte. Ein Hinweis auf das Zahlenverhältnis beider Gruppen ist erhellend: Borst rechnet für das Jahr 1200 mit ca 600 Vollkommenen bei einer halben Million Gläubigen, für das Jahr 1300 mit 15 Vollkommenen auf ca 1000 noch übrig gebliebenen Katharern. Bei aller Unsicherheit solcher Zahlen ist doch eines deutlich: daß die soziale Relevanz von Gnosis zunahm, wenn sie in dieser Weise institutionalisiert wurde. Wo solche Laienethik nicht zugestanden wurde, da blieben die gnostischen Gruppen ohne größeren Einfluß. So schält sich als die Voraussetzung einer Verländlichung von Gnosis heraus: die Verbindung einer asketischen Ethik von Vollkommenen mit einer Loyalitätsethik einfacher Gläubigen[10].

Diese Hypothese, daß das Handeln der Gnostiker zweiten Ranges einer eigenen Logik folgt, reizt zur Durchsicht antiker Materialien. Aus zwei Gründen. Einmal waren auch die zwei großen antiken gnostischen Gruppen, die Valentinianer und die Manichäer in zwei Grade unterteilt: den der Vollkommenen und den der secundi ordinis discipuli, den Jüngern zweiten Grades[11]. Dabei muß von vorneherein gesagt werden, daß beide Gruppen unterschiedliche Erwartungen hinsichtlich ihrer Vollkommenen hegten. Ich habe diese Unterschiede am Ende dieses Artikels in einer Übersicht zusammengestellt und ausgewertet. Diese Differenzen haben die Be-

ziehungen der Vollkommenen zu den einfachen Gläubigen natürlich auch inhaltlich jeweils anders bestimmt. Man muß daher das Material beider Gruppen getrennt behandeln. Ansonsten aber kann man die Hoffnung haben, daß die Texte über die Ethik dieser einfachen Gläubigen etwas aussagen. Damit bin ich beim zweiten Grund, der zur Durchsicht antiker Materialien reizt: ich meine die bisherige Forschung zum Thema. Unser Gegenstand ist bislang nur als quasi selbstverständlicher Gegensatz zwischen Norm und Wirklichkeit behandelt worden. Da wird von "Anpassung an die Umwelt" gesprochen oder von "doppelter Moral"[12]. Weil das asketische Ideal so hoch gespannt war, mußten Abweichungen in Kauf genommen werden. Ich halte diese These für nicht sehr wahrscheinlich.

Es gab nämlich Gnostiker, die es ablehnten, Gläubige zweiten Ranges als einen selbständigen Rang zuzulassen. Außerdem war die gnostische Ethik so motiviert, daß kein Raum für Kompromisse blieb. Ein wenig scheint mir diese These darum der frühchristlichen Ethik abgeschaut, wo angesichts des nahenden Endes so argumentiert werden konnte. Paulus zum Beispiel tat dies in 1 Kor 7, 26-29: das Ende naht, die Zeit hat sich verkürzt, wer eine Frau hat, soll sie behalten, wer keine hat, soll sich auch keine suchen. Nur wenn das nahende Ende als ein sinnliches Ereignis konzipiert wird, kann so argumentiert werden. Für Gnostiker aber war es das nicht und darum zielte ihre Askese auch auf die Vernichtung des Leibes. Hier blieb kein Raum für Kompromisse über[13]. Das alles legt es nahe, den Gegenstand einmal anders zu behandeln: nämlich als die Etablierung einer Laienethik, die der Ethik der Vollkommenen als ein eigenes Element hinzugefügt wurde.

Damit ist natürlich noch nicht die Institutionalisierung der antiken Gnosis insgesamt behandelt. Erst eine umfassende Aufarbeitung aller Quellen zur Institutionalisierung antiker Gnosis könnte eine Bestätigung dafür erbringen, daß diese Laienethik der Drehpunkt gnostischer Gruppen gewesen ist. Ich verfolge hier ein begrenzteres Ziel: ich untersuche, auf welche Weise Valentinianer und Manichäer die Beziehungen zwischen den Vollkommenen und einfachen Gläubigen konzipiert haben und isoliere in den religionshistorisch genuinen Formen von Gnosis — und zwar ausschließlich jenen Formen, die Gläubige zweiten Ranges zuließen — konzeptionelle Voraussetzungen für eine gnostische Laienethik.

Entweltlichung als Quelle gnostischer Anthropolatrie

Bei gnostischer Anthropologie wird man in erster Linie an die Verehrung denken, die die großen gnostischen Systemdenker bei ihren Anhängern gefunden haben. Verehrung genossen unter anderen Simon Magus, Menander, Elksai und dessen Töchter, Epiphanes, Mani. Jedoch ist gerade diese Anthropolatrie keine Besonderheit der antiken Gnosis, begegnen wir ihr doch auch ausserhalb gnostischer Kreise[14]. Darum bleibt es auch fraglich, ob die Darstellung Lukians wirklich auf gnostische Verhältnisse zu beziehen ist. Er schildert nämlich, wie Peregrinus bei den Christen Palästinas zum Gott aufsteigt. Trotz dieses Zweifels hier seine Worte:

> "In kurzem brachte er es dahin, daß sie wahre Kinder waren gegen ihn, der in einer Person ihr Prophet, ihr Religionsvorstand, ihr Oberhaupt und alles selber war. Und von ihren Schriften erklärte er und kommentierte er einige, viele verfaßte er auch selber und in ihren Augen war er ein Gott, sie gebrauchten ihn als Gesetzgeber und bezeichneten ihn als ihren Vorsteher" (Peregrinus 11).

Eindeutig gnostisch ist dagegen die Schlusspassage des hermetischen Traktates Poimandres. Und hier zeigt sich denn auch das Element, das mir typisch gnostisch zu sein scheint: daß jeder, der der gnostischen Entweltlichung Folge leistet und anderen vorlebt, vergöttlicht wird. Der Erzähler dieses Traktates hatte in einer Vision den Gott Poimandres geschaut und war über das Wesen des Menschen belehrt worden.
Poimandres, Corpus Hermeticum I 15:

> "Deswegen ist der Mensch im Gegensatz zu allen Lebewesen auf der Erde ein Doppelwesen, zwar sterblich durch den Körper, aber unsterblich durch den wesenhaften Menschen".

Ursache für den Tod ist der Eros, weshalb sich der Gnostiker der Sexualität enthalten muß (I 18f). Nachdem der Erzähler dieses Geheimnis gehört hatte, schickte ihn Poimandres mit den Worten weg:

> "Das ist das gute Ende derer, die Erkenntnis erhalten haben: vergöttlicht zu werden. Nun aber, was zögerst du? Willst du, der die ganze (erlösende Wahrheit) empfangen hat, kein Führer werden für die, die es wert sind, damit das menschliche Geschlecht durch dich von Gott errettet werde?" (I 26).

Anders als im Islam, in dem die Heiligenverehrung dem theologisch illegitimen Bedürfnis entsprang, den Abstand zum transzen-

denten Gott zu überbrücken, entsprang die gnostische Anthropolatrie ganz unmittelbar aus der Lehre vom Gott 'Menschen'. Jedem Gnostiker, der anderen die Erkenntnis mitteilt, wird daher Ähnliches erfahren, wie dem Erzähler im Poimandres:

> "Die einen von ihnen machten sich lustig über mich, gingen weg und hatten sich damit dem Wege des Todes ausgeliefert; die anderen warfen sich mir zu Füßen und baten um Belehrung" (I 29)

Die Mitteilung der wahren Erkenntnis und ein exemplarisches asketisches Leben begründeten die Heiligkeit der Gnostiker in den Augen ihrer Anhänger[15].

Die Rolle der sexuellen Enthaltung ist in diesem Zusammenhang zu betonen. Denn eine Reihe antignostischer Kirchenväter wie Irenaeus, Clemens Alexandrinus und Origenes haben suggeriert, die Erlösung des Gnostikers geschehe 'naturhaft' (φύσει) und könne daher mit Libertinismus gepaart sein. Doch sind dies lediglich Konsequenzen, die die Kirchenväter, nicht aber Gnostiker aus gnostischen Lehren gezogen haben. Der Libertinismus ist auch durch keine der Schriften aus der Bibliothek von Nag-Hammadi verifiziert worden. Die Gnostiker propagierten, von einigen Ausnahmen abgesehen, eine asketische Ethik. Aus der großen Anzahl von Belegen zitiere ich zwei.

Irenaeus, adv. haer. I 24,2:

> " 'Heiraten und Zeugen ist vom Satan', lehrt er (Saturninus aus Antiochia). Die meisten seiner Anhänger enthalten sich auch vom Genuß belebter Wesen und verführen viele durch geheuchelte Enthaltsamkeit (enkrateia) solcher Art".

Testimonium Veritatis NHC IX 3,29f:

> "Denn die Befleckung des Gesetzes (des Alten Testamentes) ist offenbar; zum Licht aber gehört die Unbeflecktheit. Das Gesetz nun befiehlt, sich einen Mann zu nehmen, sich ein Weib zu nehmen und sich wie der Sand des Meeres zu vermehren".

Diese Stelle ist besonders aufschlussreich, weil sie zeigt, warum Gnostiker das Alte Testament so strikt abgelehnt haben: sie haben es in seiner Funktion als Quelle einer — in ihren Augen verwerflichen — weltfreundlichen Moral verworfen. Um als Heiliger angesehen zu werden, muß der Gnostiker sich von dieser Befleckung reinigen. Der enge Zusammenhang von Heiligkeit und Außeralltäglichkeit, den Max Weber gesehen hat, kommt in dieser Argumentation besonders gut zum Tragen.

Die Gnosis, so bemerkt Plotin, "mißachtet alle Gesetze (nomoi) dieser Welt und die Tugend (arete), deren Ausbildung auf eine lange Entwicklung von Anbeginn aller Zeit zurückgeht" (Enneaden II 9,15). Auf einer demonstrativen Mißachtung der alltäglichen weltlichen Moral beruht die Heiligkeit des gnostischen Asketen[16]. Dabei ist ein gewisses äußerliches theatralisches Element nicht zu übersehen. Schon der Bericht des Irenaeus über Saturninus zeigt, wie sehr die enkrateia als solche auf Ansehen rechnen konnte. Noch mehr kommt dies in einer Passage des Clemens Alexandrinus zum Ausdruck. Die Basilidianer, so schreibt er, würden das Wort Jesu von den Verschnittenen (Mt 19, 12) folgendermaßen auslegen:

> "Einige haben eine natürliche Abneigung gegen die Frau von Geburt an. Dieser natürlichen Anlage folgend tun sie gut daran, nicht zu heiraten. Dies sind, wie sie sagen, die von Geburt Verschnittenen. Jene, die es aus Zwang sind, das sind die Theater-Asketen (θεατρικοὶ ἀσκηταί). Sie beherrschen sich, weil sie Gefallen am Ansehen finden... Sie nun werden Verschnittene aus Zwang und nicht aus Vernunft" (Stromata III 1,1).

Aus dieser Deutung der geheimnisvollen Eunuchenstelle geht hervor, daß man mit Enthaltung Ansehen gewinnen konnte. Es gab in den antiken Städten offensichtlich Beifall für die demonstrative und exemplarische Abkehr von den welterhaltenden Alltagsnormen. Auch die kirchlichen Asketen haben davon profitiert. Sie erhoben den Anspruch, schon in dieser Welt die vita evangelica der zukünftigen Welt zu leben (Lk 20,35f) — eine Aufassung dieser Stelle übrigens, der Clemens Alexandrinus nicht beipflichtete.

Über die Differenzen zwischen kirchlichen und gnostischen Asketen ist viel geschrieben worden. Eines fällt sofort auf: in kirchlichen Kreisen galt die Enthaltung als eine freiwillige zusätzliche Leistung (opus supererogatorium), gnostischen Gruppen war sie für die Erlösung zwingend notwendig. Die kirchliche Position findet sich in dieser Klarheit zum ersten Mal im Hirt des Hermas ausgesprochen (Sim V 3,3; Mand IV 4,2). Es ist sicher kein Zufall, daß in eben dieser Schrift der Märtyrer klar dem Propheten bzw dem Asketen vorgezogen wird (Vis III 1,8f-2,2). Hier hatte sich ein Umschwung vollzogen, wenn man etwa Apk 14,3f daneben hält, den die Gnostiker nicht mittrugen[17].

Es tut sich an dieser Stelle eine Differenz auf, die eine eminente soziale Relevanz hatte. Kirchliche Christen des 2. und 3. Jh. n.

Chr. lehnten entschieden den Genuß von Fleisch heidnisch geopferter Tiere ab, kündigten damit für das Alltagsleben der antiken Stadt wichtige Mahlgemeinschaften mit andersgläubigen Mitbürgern auf und nahmen Vorwürfe wie odium humani generis in Kauf. Obwohl auch der gnostische Asket sich den elementaren Normen der antiken Bürgergemeinde versagte, beteiligte er sich nicht an diesem frontalen Angriff gegen sie. Valentinianer aßen das Fleisch heidnischer Opfertiere (Irenaeus, Adversus haereses I 6,3) und Gleiches wird von den Anhängern des Basilides berichtet (I 24,5). Basilides stand der kirchlichen Auffassung vom Martyrium überhaupt skeptisch gegenüber und versuchte das Leiden dieser Unschuldigen aus ihren Sünden zu erklären (Clemens Alexandrinus, Stromata IV 81,2). Auch Herakleon, Schüler Valentins, wehrte sich dagegen, daß viele nur das Bekenntnis mit dem Munde vor den Behörden (ἐξουσίαι) als ein echtes gelten ließen. Wichtiger war ihm das Bekenntnis des Glaubens und des Handelns (πίστις und πολιτεία). Wenn nötig und 'logisch' (zum Begriff logos gleich), dann konnte ihm auch ein Bekenntnis vor den Behörden folgen (Fragment 50). Lehrreich ist in diesem Zusammenhang auch die Notiz des Eusebius, "daß es (den Basilidianern) nichts ausmache, vom Opferfleisch zu kosten und leichtsinnig dem Glauben in Zeiten der Verfolgung abzuschwören" (Historia ecclesiae IV 7,7). Man kann in diese Thematik auch noch die gnostische Ablehnung eines Leidens Christi einbringen, denn sie ist nur die theologische Verlängerung dieser Ablehnung des Martyriums. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Gnostiker — Marcion nicht mitgerechnet — ein öffentliches Bekenntnis vor den Behörden in Verfolgungszeiten nicht für notwendig erachtet haben (Irenaeus, Adversus haereses IV 33,9; Tertullian, Scorpiace adversus Gnosticos 1)[18]. Aus gnostischem Blickwinkel betrachtet muß auch uns auffallen, wie wichtig das kirchliche Christentum die vorgefundene, konstituierte Öffentlichkeit genommen hat.

Das haben Gnostiker nicht getan. Sie räumten der konstituierten Öffentlichkeit keine Rolle, weder im positiven noch im negativen Sinne, bei der Erwerbung religiöser Würde ein. Gnostische Heiligkeit wurde durch den Bruch mit der natürlichen Ordnung erworben, nicht aber durch den Bruch mit der politischen Ordnung der Bürgergemeinde, wie dies beim Märtyrer der Fall war. Es sind dies

vorläufige Ideen zum gnostischen Verständnis von Heiligkeit. Wir haben sie angestellt, weil die Mechanismen, mittels derer die einfachen Gläubigen am Heil partizipieren, hiervon nicht unabhängig sind. Der Gnostiker erlangte seine Autorität nicht durch ein Amt, das ihm gegeben wurde, sondern durch eine persönliche Leistung — eine Leistung, die die alltäglichen Zwänge der Welt aufbrach.

"Der Geist führt die Seele zum Erlöser": das valentinianische Modell

Einen gleichen Widerspruch, wie man ihn im kirchlichen Christentum beobachten kann, muß man hinsichtlich der Gnosis konstatieren. Das antike Christentum hatte seine Botschaft vom baldigen Ende der Welt nicht in eine Flucht aus der Zivilisation umgesetzt, sondern sich gerade umgekehrt missionarisch in diese Zivilisation hineinbegeben. Ganz ähnlich haben auch Gnostiker sich nicht mit einer radikalen Befreiung aus den Zwängen dieses Kosmos begnügt, sondern ihre Botschaft mit großem Einsatz an jene gerichtet, die diesen Zwängen nach wie vor ausgesetzt waren. Geradezu klassisch hat der Gnostiker Herakleon, einer der Schüler Valentins, diese Wendung des schon erlösten Gnostikers zurück zur Welt begründet. Er tat dies in einer Auslegung der Begegnung von Jesus mit der Samaritanerin am Jakobsbrunnen (Joh 4,5-30). Die Frau hatte ihren Wasserkrug beim Herren stehen lassen, um in die Stadt zurückzugehen und den Bewohnern von ihrer Begegnung zu berichten. Daraufhin machten diese sich aus der Stadt auf (4,28-30). Herakleon macht daraus eine Allegorie des Pneumatikers. Dieser läßt den Krug, das heißt: die Vorstellung (ἔννοια) von der Kraft des Erlösers zurück.

> "Er kehrte in die Welt zurück, um der Berufung die gute Botschaft von dem Kommen (παρουσία) Christi zu bringen. Denn durch den Geist (πνεῦμα) und von dem Geist wird die Seele (ψυχή) zum Erlöser geführt... Und das Wort 'sie gingen aus der Stadt heraus' hat er (Herakleon) erklärt als 'aus ihrem früheren Wandel, der weltlich war' " (Fragment 27).

Das entscheidende Argument liegt in der Terminologie beschlossen. Die Vorstellung, die Seele werde durch den Geist zum Erlöser geführt (ebenso in Fragment 39 ausgesprochen; auch im Bericht des Hippolyt über Basilides Refutatio VII 25,2 anzutreffen), operiert mit einem kosmologischen Schema mittelplatonischer Provenienz. In diesem Schema prägt die Weltseele die Ideen des

transzendenten Gottes der Materie ein: war in diesem Sinne ein zugleich schöpfendes wie erkennendes Prinzip. Die Seele erst gibt den transzendenten Ideen Form. Herakleon hat diese Philosophie vor Augen. So wie die Ideen zum Zwecke ihrer Verwirklichung auf die Seele angewiesen sind, so sind auch die Vollkommenen zur Verwirklichung ihrer Existenz auf jene angewiesen, die noch in der Welt sind[19].

Eine solche Zweckbestimmung des obersten transzendenten Prinzips wird auch in anderen Berichten über valentinianische Systeme vorausgesetzt.

> "Das Pneumatische aber sei ausgesandt, damit es hier mit dem Psychischen verbunden (συζυγέν) Gestalt gewinne und im Wandel mit diesem zusammen erzogen werde. Es sei das Salz und das Licht der Welt. Denn es bedurfte der psychischen und sinnlichen Erziehungsmittel" (Irenaeus, Adversus haereses I 6,1 vgl. 7,5).

Nicht das Psychische, das Pneumatische muß erzogen werden! Der Same muß vollkommen werden (Irenaeus, Adversus haereses I 7,1), er muß gestaltet werden (μορφοῦσθαι) (Excerpta ex Theodoto 79; Logion 56 des Philippus-Evangeliums). Und dies geschieht durch die gemeinsame Lebensführung mit den Psychikern. Das Psychische, von dem hier in mittelplatonischer Begrifflichkeit gesprochen wird, hat sowohl anthropologische wie soziale Bedeutungen. Die anthropologische Bedeutung kommt sehr klar in der Allegorie der Herberge zum Ausdruck. Bereits von Valentinus selber gebraucht (Fragment 2) findet sie sich ausführlich in dem Bericht des Hippolyt über die Valentinianer:

> "Dieser materielle Mensch ist nach ihnen gleichsam eine Herberge oder eine Wohnung entweder der Seele allein oder der Seele mit Dämonen oder aber der Seele mit Logoi, welche Logoi von oben von der gemeinsamen Frucht des Pleromas und der Sophia in diese Welt herabgesät worden sind und in einem irdischen Leibe wohnen, wenn keine Dämonen mit der Seele zusammen wohnen" (Refutatio VI 34,6).

Diese Allegorie zeigt sehr schön, daß die Valentinianer nicht der Auffassung gewesen waren, die Erlösung geschehe auf eine naturhafte Weise. Bereits Langerbeck hat zeigen können, daß der φύσις-Begriff der Valentinianer in platonischer Kontinuität zu lesen ist. Die φύσεις von Hyle, Psyche und Pneuma sind keine naturhaften, unveränderlichen Substanzen. Wenn auch deutlich deskriptive Elemente in den Begriff eingeflossen sind: die normativen Elemente

sind nicht aufgegeben. Der psychische Mensch, der im Körper wohnt, ist der Veränderung fähig, indem seine Seele sich die Materie oder aber das Pneuma zur Norm macht und sich ihnen angleicht[20]. "Wenn sie sich nun den Oberen gleich macht, der Achtheit, dann ist sie unsterblich geworden und in die Achtheit gekommen..., wenn sie sich aber der Materie gleich macht (beide Male ἐξομοιοῦσθαι), das heißt den materiellen Leidenschaften (πάθη), dann ist sie vergänglich und geht zugrunde" (Hippolyt, Refutatio VI 32,9).

Diese kosmologische Auffassung der Beziehung von Psyche zu Pneuma und Hyle ist jedoch nicht anthropologisch eingeengt worden. Wäre sie dies, dann müßte das innere Verhältnis in einem jeden Menschen darüber entscheiden, ob er Hyliker, Psychiker oder Pneumatiker ist. Die Valentinianer aber haben offensichtlich die Möglichkeit eingeräumt, daß Psychiker sich der Leitung von Pneumatikern anvertrauen. Damit wird jene Beziehung, die in der Allegorie der Herberge eine innere anthropologische ist, zu einer äußeren sozialen. "Sie nehmen drei Arten von Menschen an, die pneumatische, die choische, die psychische wie Kain, Abel und Seth" (Irenaeus, Adversus haereses I 7,5; ebenso I 6,1; Excerpta ex Theodoto 54,1). Daß die Begriffe Pneumatiker und Psychiker zwei Gruppen in den valentinianischen Gemeinden bezeichnen, zeigt sich in ihrer Ethik, in ihrer Auffassung von Gemeinde und in der Erlösungslehre. Das mittelplatonische Schema wird in allen diesen Fällen gebraucht, um eine Gruppe von einfachen Gemeindemitgliedern zuzulassen (es geht hier um sympathisierende Kirchenchristen), sie andererseits aber unter den Leitungsanspruch einer anderen Gruppe Vollkommener zu stellen.

Diese Pneumatiker mußten im Alltag Enthaltsamkeit praktizieren. Zwar erweckt Irenaeus einen anderen Eindruck und unterstellt ihnen Libertinismus (Adversus haereses I 6,3f). Jedoch ist in diesem Falle auf Epiphanius mehr Verlaß:

> "Jeder aber, der in der Welt ist (jeder Pneumatiker also) und eine Frau nicht so liebte, daß er über sie herrschte, ist nicht aus der Wahrheit und wird nicht zur Wahrheit gelangen" (Panarion XXXI 21,9).

Es ist deshalb auf diese Darstellung Verlaß, weil andere antike Autoren bestätigen, daß die Valentinianer das Institut der geistlichen Ehe (das Syneisaktentum) kannten und schätzten[21]. Andere

Anforderungen wurden an den Psychiker gestellt. 'Enthaltsamkeit' (ἐγκράτεια) und 'gutes Tun' (πρᾶξις) fordert der Bericht des Irenaeus (Adversus haereses I 6,4). Was damit gemeint ist, das gibt der Brief des Ptolemaeus an Flora zu erkennen: die zehn Gebote, von dem Demiurg und nicht von dem vollkommenen Gott erlassen, bleiben für den Psychiker in Geltung (Epiphanius, Panarion XXXIII 5,3 und 7,3f). Für den Psychiker galt ein anderes Gesetz als für den Pneumatiker: er mußte den zehn Geboten des Weltenschöpfers entsprechend handeln, der Pneumatiker dagegen der Entweltlichung des vollkommenen Gottes entsprechend leben.

Einen ganz vorzüglichen Einblick in die inneren Beziehungen einer valentinianischen Gemeinde und deren Spannungen gibt eine Schrift der Bibliothek von Nag-Hammadi, auf die K. Koschorke den Blick gelenkt hat. In der Gemeinde, an die der Briefschreiber sich wendet, gab es prophetisch Begabte, die die minder virtuosen Brüder als 'unwissend', ja als 'Fremde' abtaten (NHC XI 1,16f). Ihnen wirft der Autor vor: "Wie (willst) du wissen, daß einer der Brüder unwissend ist? Du (selber) nämlich bist unwissend, wenn du sie haßt und ihnen mißgünstig bist" (17,25-28). Offenbar hatte ein gewisse Verachtung der minder begabten Brüder die Pneumatiker ergriffen. Doch auch das Umgekehrte galt: ein gewisser Neid bei den 'kleinen Brüdern' wird auch getadelt. "Einer macht Fortschritte im Logos. Nimm nicht Anstoß daran. Sage nicht: 'Warum redet dieser, ich aber rede nicht?' Was dieser sagt, es ist (auch) dein eigen. Der, der den Logos versteht, und der, der redet — ein (und dieselbe Kraft) ist es (die in beiden wirksam ist)" (NHC XI 16,31-38).

Daß die Valentinianer der Rede geradezu soteriologische Bedeutung beimassen, wissen wir auch aus der Darstellung von Irenaeus, Adversus haereses III 15,2. Dort wird geschildert, wie Valentinianer sich an einfache Kirchenchristen heranmachten und ihnen das Geheimnis des Pleromas zu erklären versuchten. Begriff jemand ihre Rede nicht, dann rechneten sie ihn zu den Psychikern, "die den Samen von oben von ihrer Mutter nicht haben". Es handelt sich in diesem Falle um Psychiker, die nicht vom Pneuma geführt werden. Wer aber mit dieser Rede einverstanden ist, ohne daß er selber Pneumatiker wird, kann doch am Geistbesitz teilhaben. Dabei wird die Gemeinde wie ein einziger großer Mensch konzipiert.

"Klage nicht dein Haupt (Christus ist gemeint) an, daß es dich nicht zum Auge gemacht hat, sondern zum Finger, und beneide nicht den, der in den Stand eines Auges oder einer Hand oder eines Fußes versetzt wurde, sondern sei dankbar, daß du nicht außerhalb des Leibes existierst" (NHC XI 18, 24-34). Hier wird auf die Leib-Christi Vorstellung des Apostels Paulus zurückgegriffen. Während Paulus aber Wert darauf gelegt hatte, daß alle Glieder des Leibes gleich wichtig seien (Röm 12,4; 1 Kor 12,24f), betont der Autor dieser Schrift die Unterschiede zwischen den Gliedern[22]. In der Allegorie der Herberge gesprochen: nicht mehr der individuelle Körper, sondern die Gemeinde insgesamt ist einer Herberge zu vergleichen. Die Seelen in ihr können mit Dämonen, sie können aber auch mit den Logoi zusammenwohnen. Folgen die einfachen Gemeindeglieder den Pneumatikern, dann können sie der Rettung gewiss sein.

Auch die Erlösung ist unterschiedlich für Pneumatiker und Psychiker. Die Seele selber ist sterblich, sie kann aber gerettet werden (Herakleon, Fragment 40). Während das Pneuma an sich unsterblich ist, müssen die Seelen eine Unsterblichkeit erst erwerben. Dies aber liegt in ihrer eigenen Entscheidung. "Das Pneumatische also ist von Natur gerettet; das Psychische, da es den freien Willen hat, hat eine Hinneigung zum Glauben und zur Unvergänglichkeit, aber auch zum Unglauben und zum Untergang, nach eigener Wahl; das Materielle geht von Natur zugrunde" (Excerpta ex Theodoto 56,3). Diese Unsterblichkeit der Seele ist nicht allein den Seelen der Pneumatiker vorbehalten. Auch die einfachen Psychiker können sie erwerben. So wird in den Excerpta ex Theodoto überaus klar ausgeführt, daß die Pneumatiker mit ihren Seelen als Kleidern erst unterhalb des Pleromas in der sogenannten Ogdoas ruhen, bis sie bei der Vollendung in das darüber liegende, für die Seelen nicht mehr zugängliche, Pleroma eingehen, nachdem sie zuvor ihre Seelen abgelegt haben. Die gläubigen Seelen aber — die Seelen der einfachen Psychiker also, die sich von den Pneumatikern haben leiten lassen — ruhen erst noch unterhalb der Ogdoas beim Demiurgen. Bei der Vollendung gehen sie dann ebenfalls in die Ogdoas ein und feiern mit den Seelen der Pneumatiker ein Hochzeitsmahl (Excerpta ex Theodoto 63f; Irenaeus, Adversus haereses I 7,1.5)[23]. Auch die einfachen Gläubigen erlangen also die Unsterblichkeit, jedoch später als die Seelen der Pneumatiker.

Die These, Gnostiker seien Institutionalisierungen abhold gewesen, wird von dem valentinianischen Material nicht bestätigt. Vielmehr haben die Valentinianer ihre Lehre ganz bewußt breitenwirksam angelegt. "Darum sind die Materiellen viele, nicht viele die Psychiker, selten aber die Pneumatiker" (Excerpta ex Theodoto 56,2). Das mittelplatonische Schema von Pneuma bzw Logos und Psyche hat zwischen den Vollgnostikern und ihren Sympathisanten eine Gemeinschaft möglich gemacht. Auch die einfachen Anhänger konnten gerettet werden, wenn sie den zehn Geboten entsprechend handelten und wenn sie sich — und dies war das Entscheidende — von den Pneumatikern leiten ließen. Diese Pneumatiker mußten zweierlei sein, wenn sie zu solcher Rettungsaktion imstande sein wollten: Asketen und Visionäre. "So reden sie über die Schöpfung, jeder von ihnen erzeugt täglich, so gut er kann, etwas Neues: keiner ist nämlich vollkommen, der nicht bei ihnen große Täuschungen hervorgebracht hat" (Irenaeus, Adversus haereses I 18,1). Und Berichte über Valentinus und Markos führen aus, sie hätten ihre Lehren aus Visionen entwickelt (Valentin, Fragment 7 und 8; Irenaeus, Adversus haereses I 14,1). Die visionäre Fähigkeit war unabdingbar für den valentinianischen Pneumatiker. Sie berechtigte ihn zur Leitung der Seelen. Diese Institutionalisierung der Gnosis hatte wichtige Anstöße von der mittelplatonischen Philosophie bezogen. Umgekehrt hat die valentinianische Gnosis damit griechischen Ideen eine institutionelle Stütze sein können, sie dem Untergang der antiken Kultur entziehen und den späteren Kulturen zuleiten können. In einer griffigen Formulierung von Odo Marquard: die Gnosis ist entpolitisierter Platonismus[24].

"Die gegenseitige Unterstützung der zwei Grade": das manichäische Modell.

Ich möchte im Hinblick auf den Manichäismus auf gleiche Weise verfahren wie hinsichtlich der Valentinianer. Ich werde auch den Manichäismus wie eine Einheit behandeln, obwohl er das nicht gewesen war. Er erstreckte sich über das gewaltige Gebiet von Nordafrika bis China und er existierte vom 3. bis zum 13. Jh. Dementsprechend vielfältig war diese Weltreligion gewesen. Ich möchte jedoch diese Unterschiede an dieser Stelle vernachlässigen und ebenso wie eben bei den Valentinianern aus den Quellen idealty-

pisch die Beziehungen zwischen den Vollkommenen (den electi) und den einfachen Gläubigen (den auditores) erarbeiten[25].

Unter den großartigen manichäischen Kunstwerken, die Anfang des Jahrhunderts in Zentralasien gefunden worden sind und jetzt im Museum für Indische Kunst in Berlin-Dahlem liegen, zeigen einige, wie auditores vor einer weiblichen und einer männlichen Heiligengestalt auf den Knien liegen und sie anbeten. Nichts kann die zentrale Stellung, die diese Erwählten im religiösen Denken der Manichäer einnahmen, schöner illustrieren als diese Bilder. Sie bildeten mit ihrer Person die Kirche, und nur durch sie zählten auch die anderen dazu. "Le Catéchumène n'appartient à l'Église de la Lumière qu'en raison de ses rapports avec le Parfait" (H.-C. Puech)[26].

Die weißgekleideten Elekten waren Asketen, nicht aber zugleich auch Propheten, wie dies bei den Valentinianern der Fall gewesen war. Kephalaion 102 erörtert lang und breit, warum das so sein muß, wobei allerdings eine andere Form von Prophetie vorausgesetzt wird: "Warum verweilt (der Licht-Nus) nicht als Vorherwisser bei ihnen?" Darauf legt der Apostel Mani die Gründe dar, warum den electi diese Gabe vorenthalten worden ist. Es werden rein rationale Gründe vorgetragen, als ob unter Beweis gestellt werden soll, daß der Glaube nicht der Ratio vorangehe, sondern erst in Diskussionen begründet werden müsse, wie es Augustinus als manichäische Auffassung beschrieben hatte. Als Vorherwisser (prognostes) wären sie nämlich selber Apostel und würden sich nicht vor den Gefährten demütigen. Auch würden sie sich voreinander ekeln, wenn sie ihr Herz kennten. Da sie wegen des Fleisches, das sie tragen, böse Gedanken gegeneinander hegen, würden sie einander feind werden. Wenn sie ihre Lebensdauer kennen würden, würden sie nicht eine Menge von Jahren in der Gerechtigkeit zubringen. Und schließlich würden sie daraus einen Gelderwerb machen. "Deshalb gibt er den electi keine Offenbarung, weil er sie ihnen wegen dieser fünf Dinge nicht gibt". "Die electi (widmen sich) ihren ἐντολαί, die Katechumenen ihren Almosen" heißt es in den Manichäischen Homilien 30,24f[27].

Es war das oberste Gebot der electi, festgelegten Geboten entsprechend zu leben. Und voran standen die asketischen Forderungen. Das zeigt sehr deutlich ein Gespräch, das ein Missionar

Manis an der Grenze von Khorasan mit dem Geist dieser Grenze geführt haben soll. "Jener Geist sprach: 'Was für eine Religion bringst du?' Ich sprach: 'Fleisch und Wein verzehren wir nicht. Von (Frauen) halten wir uns fern'. Er sprach: 'In meinem Reiche gibt es viele wie dich'. Da rezitierte ich vor ihm aus dem Schatz des Lebens 'das Sammeln der Tore'. Da erwies er mir Verehrung und sprach: 'Du bist der reine Gerechte. Von jetzt ab nenne ich dich nicht mehr 'Religionsbesitzer', sondern 'wahrer Religionsbringer'" (M 2). Erst als der Missionar etwas von Mani vortrug, wurde dem Geist der Unterschied zum buddhistischen Mönchtum deutlich. Für den Missionar aber war die Askese das erste, woran er dachte, als er nach der Religion gefragt wurde.

Augustinus, der ja zehn Jahre lang auditor der Manichäer gewesen war, spricht in de moribus Manichaeorum von den drei signacula oris, manuum et sinus (X 19). In Kephalaion 80 werden diese drei Siegel wie folgt beschrieben: "Er soll Enthaltsamkeit und Reinheit sich zu eigen machen, und sich auch die Ruhe (der) Hände erwerben, um seine Hand ruhig zu halten vor dem Kreuz des Lichtes. Das Dritte ist die Reinheit des Mundes: Er soll seinen Mund von allem Fleisch und Blut reinigen und überhaupt nicht kosten, was heißt Wein und Rauschgetränk". Das Verbot von Arbeit ist in dieser Reihe asketischer Forderungen das eigentlich Beachtliche. Zu ihm trat dann noch eine wahre Heimatlosigkeit des electus: er zog, zumeist in Begleitung eines Gefährten oder eines Dieners, von Ort zu Ort, Stadt zu Stadt. Beides machte den electus von der Hilfe anderer abhängig.

Die electi stellten in dieser Weise ihre Heiligkeit unter Beweis. Sehr treffend nennt das nordafrikanische Manuskript von Tebessa die electi 'peregrini et alienigenae mundo': die Fremden und Ausländer dieser Welt. Es ist daher verständlich, daß sie sogar als Götter im Fleisch galten. In einem Lehrvortrag zur Frage, ob denn ein Katechumen einen electus, der zornig ist, tadeln darf, heißt es:

> "Dies ist die Art der electi. Götter sind sie, indem sie nach dem Abbild der Götter dastehn. Die Gottheit, die sich in ihnen niedergelassen hat, ist ihnen aus der Höhe (herab) gekommen (und) hat in ihnen Wohnung genommen... Sie stehen in einem Körper, der nicht der ihre ist, indem sie das Fleisch der Sünde hassen, das auch in einem fremden Land wohnt. Deshalb werden sie auch zornig".

Die electi bildeten mittels ihrer Verachtung des Körpers das Verhältnis des Göttlichen zum Materiellen ab. Für den Fall einer Übertretung — die Augustinus geradezu zum Normalfall machen wollte (de moribus Manichaeorum XIX 68) — ging diese Göttlichkeit verloren. Auch Sündenvergebungen gehörten daher zum Leben der electi dazu und das diesbezügliche Ritual ist uns sogar erhalten[28].

Diese Götter im Fleisch mußten von den auditores verehrt werden. Der uigurische Beichtspiegel für auditores hielt es für Sünde, die durch die electi vergeben werden mußte, den electi nicht zu glauben, ihnen zu widersprechen oder Hindernisse in den Weg zu legen (Xᵘāstvānīft IV B und XIII A). Diese Pflichten der auditores hat die manichäische Kirche auf verschiedene Weise festgelegt. Neben einem Dekalog, der allgemeine moralische Prinzipien formulierte, gab es speziellere Pflichten der auditores gegenüber ihren electi. In dem bereits zitierten Kephalaion 80 werden drei Werke der Katechumenen aufgezählt. Das erste Werk ist das Fasten an bestimmten Tagen sowie das Beten "zu Sonne und Mond, den großen Leuchten" und schließlich das Almosen an die electi. Die grundlegende Bedeutung der Almosen für die manichäische Kirche folgte aus dem Charakter der Askese, der die electi folgten. "Die heilige Kirche hat keine Ruhestätte in dieser ganzen Welt außer durch die Katechumenen", heißt es Kephalaion 87. Das Widersprüchliche hieran war, daß von den auditores Handlungen verlangt wurden, die als Verletzung des Lichtreiches den electi streng verboten waren. Das Zubereiten des Brotes, das sie den electi darbrachten, wie überhaupt der Ackerbau insgesamt, galt als Mord[29]. Die Acta Archelai haben daraus eine wahre Unschuldkomödie gemacht:

> "Wenn sie Brot essen wollen, beten sie zuerst, wobei sie zum Brot sprechen: 'Weder habe ich dich geerntet noch habe ich dich gequält noch dich in den Topf geworfen, sondern ein anderer hat dies getan und dich mir gebracht; ich habe dich schuldlos gegessen'. Wenn er dies bei sich sagt, spricht er zu dem Katechumenen: 'Ich habe für dich gebetet' und so geht jener von dannen".

Die Manichäer haben sogar eine regelrechte Theorie entwickelt, daß die electi durch die Aufnahme lichthaltiger Lebensmittel das Licht aus dem Materiellen herausläutern und auf diese Weise dem Reich der Finsternis entziehen. Demgemäß nahm das Mahl der electi sakramentale Züge an (Augustinus, de haeresibus 46,4).

Als zweites gutes Werk eines Katechumenen neben Fasten, Beten, Almosen nennt Kephalaion 80:

> "Der Mensch soll einen Sohn der Kirche zur Gerechtigkeit geben oder seinen Verwandten oder den Hausgenossen oder er soll einen, der sich in Bedrängnis befindet, retten oder einen Sklaven kaufen und ihn zur Gerechtigkeit geben, damit an allem Guten, das der tut, den er gegeben hat als Geschenk zur Gerechtigkeit, jener Katechumen,... mit ihnen Anteil hat".

Diese Menschen wurden, falls sie nicht selber electi wurden, den wandernden electi als Diener mit auf den Weg gegeben. In diesem Zusammenhang ist die Geschichte interessant, die Augustinus in de moribus Manichaeorum XVI 52 aus Rom zu erzählen weiß. Dort sei einem Manichäer vorgeworfen worden, er habe ihm untergebene (sub disciplina) Kinder mit Gewalt gezwungen, die Reste sakramentaler Mahlzeiten aufzuessen und diese seien daran gestorben. Auch hier scheint es so, als hätten Familienväter ihre potestas über Kinder an electi übertragen. Die bestehenden Abhängigkeiten wurden in die Beziehungen zwischen electi und auditores eingebaut. Auditores konnten sich so religiöse Verdienste ihrer Abhängigen aneignen.

Als drittes Werk schließlich wünscht Kephalaion 80 vom Katechumenen den Bau eines Wohnorts, der den herumreisenden electi als Herberge und Seminar zugleich dienen konnte.

Im Jahre 1920 veröffentlichte P. Alfaric ein in Latein geschriebenes manichäisches Manuskript, das in Tebessa in Nordafrika gefunden worden war. Es ist deshalb so interessant, weil es sich prinzipiell mit der Beziehung zwischen den electi und den auditores befasst. Die Begriffe und Bilder, die dabei gebraucht werden, entstammen weitgehend dem Neuen Testament. Der nordafrikanische Manichäismus war ja aufs engste mit den christlichen Gemeinden verbunden. Das Manuskript empfiehlt den Reichen, "die auch selber die secundi ordinis discipuli genannt werden", sich Freunde zu machen (mit dem ungerechten Mammon Lk 16,9). Und es fährt dann fort:

> "Diese beiden Grade, die auf einem Glauben in derselben Kirche begründet sind, unterstützen sich gegenseitig und jeder gibt dem anderen ab (communicat), wovon er reichlich hat: die electi den auditores von ihrem himmlischen Schatz ... und die auditores den electi".

Es wird hier ein Austauschverhältnis zwischen den beiden Graden hergestellt: durch ihren Dienst an den electi werden die auditores

mit einem Anteil am Heil entgolten. "Was ihr den dynwr'n getan habt, habt ihr mir getan" wird ihnen am Tage des Gerichtes gesagt werden. So können die Katechumenen mit ihren Werken über Stufen, Steigen und Treppen zum Guten emporsteigen. In der Regel werden diese Werke bei einer erneuten Verkörperung seiner Seele berücksichtigt. Doch kann ausnahmsweise ein Katechumen auch einmal in einem Körper d.h. ohne Wiederverkörperung gerettet werden (Kephalaion 91)[30].

Ich möchte einen kurzen Blick noch auf den iranischen Manichäismus werfen. Auch er rechnet mit einem solchen Austauschverhältnis. Die Einbeziehung dieses Materials ist noch aus anderem Grunde lohnend. Im mittelpersischen Dēnkard Buch III findet sich ein Dokument, das auf die Differenz zwischen zoroastrischer und manichäischer Ethik ausführlich eingeht. Es handelt sich um eine aus sāsānidischer Zeit stammende zoroastrische Polemik gegen die Manichäer. Der zuletzt von P. J. de Menasce edierte und übersetzte mittelpersische Text ist eine Kritik an den ethischen Lehren Manis, die vorgetragen wird von Aturpāt i Mahraspandān, der zur Zeit Schapurs II. (309-379 n. Chr.) gelebt hat. In strenger Parallele werden die ethischen Postulate beider Seiten dargestellt[31].

ATURPAT	MANI
1. kēn (= Hass, Rachsucht) nicht in Gedanken haben;	kēn und die anderen druz haben den menschlichen Leib zur Zuflucht;
2. sich nicht einen Vorrat aus Habgier bilden;	Mani untersagte den Ackerbau, sodaß dieser Vorrat verschwindet — aber er befahl, habgierig die Seelen der auditores zu horten;
3. den Gast gut aufnehmen;	Mani riet ab, überhaupt ein Haus zu bauen, in dem man den Gast gut aufnehmen kann;
4. eine Frau aus der eigenen Familie nehmen;	eine Frau auch außerhalb der eigenen Familie zu nehmen, ist Sünde für die Erwählten;
5. das gerechte Recht auf dem Wege von Klage und Verteidigung organisieren;	Gerichtsverfahren, Recht und Richter sollen aus der Welt verschwinden;
6. Klein- und Großvieh nicht unvorschriftsmäßig schlachten;	man soll den Ackerbau unterdrücken und das Vieh wie das Menschengeschlecht verschwinden lassen;
7. die materielle Welt (gētīg) nicht als Prinzip verstehen	der Ursprung (der materiellen Dinge) war die Haut von Kunda Druz, die ein Prinzip war;

8. die Dinge des gētīg den Göttern (Yazdān) überlassen;	die Dinge des gētīg zu wollen, ist eine Sünde, und wer sie begeht, ist ein Sünder;
9. die Dinge des mēnōg (die spirituellen Dinge) selbst wollen;	die gute mēnōg geriet in unordentliches Geschwätz, aus dem ihr keine Rettung kommt;
10. die druz aus dem Leib vertreiben;	der Leib des Menschen ist die druz;
11. die Götter im Leib zu Gast haben;	die Götter sind nicht Gäste im Leib, sondern sind im Leib gefangen;
12. die Welt vollkommen machen, indem man jeden Ort und jedes Individuum vollkommen macht.	man kann die Welt nicht vollkommen machen, sondern sie wird durch Feuer zerstört werden.

In dem Text Manis werden ethische Vorschriften für electi formuliert, die wir aus den besprochenen Texten schon kennen: ein Verbot des Ackerbaus, des Hausbaus, der Ehe. Auch die manichäische Gemeinde im Sāsānidenreich teilte sich in zwei Grade: in die electi, die diesen Vorschriften entsprechend leben mußten, und in die auditores, die entsprechend einer Dekalog-Ethik ihr Leben führten und den electi zu Diensten waren. Die auditores konnten nur dann gerettet werden, wenn sie die Freunde der Erwählten wurden und sie so lieb hatten, als ob es "ihre Verwandten" wären (T III D 278 II). Der Grund, warum die Einbeziehung dieses Materials lohnend ist, besteht in Punkt 5: Die eschatologische Beseitigung von Gerichtsverfahren, Recht und Richtern. Hier wird die Verwerfung der natürlichen Ordnung ergänzt um die der staatlichen Ordnung. Außeralltäglichkeit heißt hier mehr als nur Bruch mit den natürlichen Gesetzen dieser Welt. Sie heißt auch: Bruch mit den staatlichen Gesetzen. Diese feine iranische Nuance ist deshalb zu beachten, weil genau diese Vorstellung von Außeralltäglichkeit später in den anti-islamischen Bewegungen des Iran wiederkehren sollte.

Die typische Vergesellungsform der Manichäer war die kleine Zelle von auditores, die den electi diente und die sonntags zur Verlesung von Schriften zusammenkam (conventicula). Die einfachen Gläubigen waren gehalten, untereinander eine Brüderethik zu pflegen. "Der Hörer soll den Hörer so lieb haben, wie man seinen Bruder und Familienangehörigen lieb hat. Denn sie sind ja Kinder der lebendigen Familie und der Lichtwelt" (T II D 126). Diese auditores mußten über einen gewissen materiellen Wohlstand verfügen, um die electi aufnehmen und unterstützen zu können. Im Beginn hatten vor allem städtische Händler den Manichäismus verbreitet.

Doch zu der Zeit, als Augustinus sich mit ihm auseinandersetzte, hatte sich das Blatt schon gewendet. Er zog sich von den großen Städten, in denen Beamte und Bischöfe immer mehr auf der Hut waren, in kleine Provinzstädtchen und entlegene Dörfer zurück, wie P. Brown beobachtet hatte. Auch die Ablehnung des Ackerbaus hinderte ihn nicht daran, galt sie doch nur für die electi. Wenn Augustinus die manichäischen auditores beschreibt, dann setzt er dieses ländliche Milieu bereits voraus. "Eure auditores, die mit ihren Frauen, Kindern, Familien, Häusern und Äckern euch dienen", notiert er Contra Faustum V 10; "sie bearbeiten das Land, leihen gegen Zins und haben Ehefrauen", schreibt er in Epistula 236,2. Wir befinden uns hier schon mitten in jenem Prozess, von dem wir ausgegangen waren[32].

Zwei unterschiedliche Formen der Institutionalisierung

Die Durchsicht antiker Materialien hat bestätigt, daß das Handeln der Gnostiker zweiten Ranges nicht eine von den Umständen erzwungene Abweichung von der reinen Norm war, sondern einer eigenen Logik folgte. Ich schließe diesen Artikel mit der angekündigten Übersicht über die unterschiedlichen Anforderungen, die an die Vollkommenen gestellt wurden. Valentinianer und Manichäer waren sich einig, daß ihre Vollkommenen sich von Besitz und Sexualität zu enthalten hatten. Daneben aber gab es Forderungen, die unterschiedlich waren. Nicht anders stand es mit den Forderungen, denen die Gläubigen genügen mußten. Einig waren sich beide Gruppen in einer Dekalog-Ethik. Im Hinblick auf die Loyalität gegenüber den Vollkommenen legten sie unterschiedliche Akzente. Hier das Schema:

Die einfachen Gläubigen erhalten Anteil am Heil mittels: \ Die Vollkommenen erwerben ihre Heiligkeit mittels:	prophetischer Gabe	Heimatlosigkeit	Verzicht auf Arbeit
Valentinianer: Anerkennung transmundanen Wissens	×		
Manichäer: Dienste bei der Rettung des Lichts		×	×

Man kann zwei grundverschiedene Logiken erkennen. Die valentinianischen Vollkommenen galten vor allem als prophetisch begabt. Demgemäß wurde von den einfachen Gläubigen eine Anerkennung transmundanen Wissens verlangt. Ohne die Existenz von visionär Begabten konnte der Valentinianismus nicht bestehen. Zweifellos legte dies seiner Mission Beschränkungen auf. Anders der Manichäismus. Der manichäische electus benötigte keine prophetische Gabe. Er mußte neben den gewöhnlichen Entsagungen auch eines festen Wohnortes entbehren sowie jegliche Arbeit unterlassen dh die sogenannte Ruhe der Hände praktizieren. Demgemäß wurde es den einfachen Gläubigen zur Pflicht gemacht, ihn aufzunehmen und zu nähren. Solche Praxis war sicher leichter multiplizierbar als die der Valentinianer.

Max Weber hatte einen Zusammenhang von Heiligkeit und Außeralltäglichkeit postuliert. Der Fall der gnostischen Vollkommenen gibt ihm Recht, erwarb doch dieser Vollkommene sein religiöses Ansehen durch die demonstrative Aufhebung alltäglicher Zwänge. Allerdings haben in beiden Systemen die Beziehungen des Außeralltäglichen zum Alltäglichen anderen Charakter. Im Valentinianismus war diese Beziehung kompensatorisch von Art: sie sollte das anthropologische Defizit der Unwissenheit, aus der die Welt entstanden war (Irenaeus, Adversus haereses I 2,3), kompensieren. Die manichäische Außeralltäglichkeit kompensierte nicht. Sie war als Sammlung und Reinigung der in der Materie gefangenen göttlichen Substanz angelegt. Die manichäische Mission sollte die Erleuchteten wieder aus der Materie herausziehen, wie es im Buch der Giganten heißt: Sie sollten einen ursprünglichen Zustand restituieren. Man wird diese Differenz noch einmal näher untersuchen müssen. Ebenso müßte das Thema der gnostischen Redeformen aus dem Gesichtspunkt der secundi ordinis discipuli neu studiert werden.

Meine Schlußfolgerung: Die antike Gnosis stellte jenen Gebieten, die zu einer Unterwerfung unter eine bürokratische Zentrale nicht bereit waren und dazu auch nicht gezwungen werden konnten, ein höchst einfaches und äußerst effektives Konzept religiöser Würde zur Verfügung. Es erlaubte den Bauern und Hirten von Rückzugsgebieten, gegenüber den Unterwerfungsversuchen der Zentralinstanz eine Widerstandsfront zu formieren und sich intern

in einer die Dörfer übergreifenden Sozialform zu organisieren. Dieses Schema sollte die Geschichte Vorderasiens noch nachhaltig beeinflussen.

Rijksuniversiteit Groningen, Niederlande

HANS G. KIPPENBERG

Dieser Artikel wurde auf einer Tagung "Gnosis und Politik", die Prof. Dr. J. Taubes (Berlin) angeregt und zu der die Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg im Herbst 1982 eingeladen hatte, vorgetragen.

[1] Simonianismus, Täufergruppen, Sethianismus, Mandäer, Judenchristen, Elkesaiten müßten unter diesem Gesichtspunkt untersucht werden.

[2] K. Koschorke, Patristische Materialien zur Spätgeschichte der Valentinianischen Gnosis. In: M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism.* Leiden 1981 S. 120-139; P. Brown, The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire. In: *Religion and Society in the Age of Saint Augustine.* London 1972 S. 94-118; C. Violante, Hérésies urbaines et hérésies rurales en Italie du XI^{ème} au XIII^{ème} siècles. In: J. Le Goff (ed.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11^{e}-18^{e} siècles.* Paris/Den Haag 1968 S. 171-197; K. E. Müller, *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien.* Wiesbaden 1967; zum Begriff des Unterganges der antiken Kultur verweise ich auf Max Weber, Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur. In: *Soziologie — Weltgeschichtliche Analysen — Politik.* Stuttgart 1968 S. 1-26.

[3] Ich melde einen Widerspruch gegen H. A. Green an, der von einem "failure of the Gnostics to institutionalize" spricht (Suggested Sociological Themes in the Study of Gnosticism. In: *Vig Chr* 31 <1977> S. 169-180). Beobachtungen hinsichtlich solcher Analogien finden sich nicht nur bei dem gleich zu behandelnden E. Le Roy Ladurie, sondern auch bei C. Ginzburg, von dem ich die Formulierung habe (*Der Käse und die Würmer.* Die Welt eines Müllers um 1600. Frankfurt 1979 S. 172).

[4] Ich zitiere aus der englischen Übersetzung: Montaillou. *The Promised Land of Error.* New York 1979 (franz. Erstausgabe Paris 1975) S. 157 und S. 164. Diese Freizügigkeit hat nichts mit dem Vorwurf der Orgien zu tun, der auch den Katharern gemacht wurde und der ein antihäretischer Stereotyp ist (N. Cohn, *Europe's Inner Demons.* Paladin 1976 S. 55). Allerdings haben die Inquisitoren solche Aussagen gerne gebraucht, um so etwas zu behaupten. Auch in diesem Falle schließt sich der Satz an, der wohl eher auf das Konto der Befrager geht: "Was soviel heißt wie, daß es überhaupt keine Sünde gibt". Bei der Heranziehung solcher Dokumente zwecks Rekonstruktion der Volkskultur ist genau darauf zu achten, inwieweit sich die Antworten dem inquisitorischen Schema nicht fügen (P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe.* New York 1978 S. 78). Auf die Verbindungen mit den Troubadours geht A. Borst näher ein: *Die Katharer.* Stuttgart 1953 S. 107f.

[5] Le Roy Ladurie aaO S. 70f; 95; 97-102; 266 und 283.

[6] Diese Betonung des kreativen Momentes von Volkskultur habe ich unabhängig voneinander gefunden bei C. Ginzburg (s. Anm. 3) S. 7-21; bei K. Jettmar, *Die Religionen des Hindukusch.* Stuttgart 1975 S. 178-180; bei V. Ivanow, *The Truth-Worshippers of Kurdistan.* Leiden 1953 S. XIf.

[7] A. Borst (s. Anm. 4) S. 193-197.

[8] Le Roy Ladurie aaO S. 297 und 309f. R. Nelli, *La vie quotidienne des Cathars du Languedoc au XIII^e siècle.* Paris 1969 S. 68.

[9] Le Roy Ladurie aaO S. 13; 21f; 319; 344f; R. Nelli aaO S. 18ff; M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft.* Köln/Berlin 1964 S. 384f.

[10] A. Borst (s. Anm. 4) S. 205/208. Hierzu und überhaupt zu dem Buch von Le Roy Ladurie: Y. Kuiper, Katharisme in Occitanie. In: D. Papousek (Hg.), *Montaillou in Groningen.* Verslag van een interdisciplinaire studiedag. Groningen 1981 S. 151-172 S. 160.

[11] Dieser Terminus stammt aus P. Alfaric, Un manuscrit manichéen. In: *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* N.S. 6 (1920) 62-98 auf S. 66.

[12] H.-C. Puech, *Le Manichéisme: son fondateur, sa doctrine.* Paris 1949 S. 88f ('double morale'); K. Rudolph, *Die Gnosis.* 2. A. Leipzig 1980 spricht auf S. 233 von besagter Anpassung. An anderer Stelle spricht Rudolph von " 'Zweipoligkeit' der Gemeindestruktur" (S. 225), was mir sachgerechter zu sein scheint. Vergleicht man Rudolphs Ausführungen auf den Seiten 225, 232-4, 280 dann ist ein Schwanken zu beobachten, ob nun die Unvollkommenen mit zur gnostischen Gemeinde zu rechnen sind oder nicht.

[13] P. Nagel, *Die Motivierung der Askese und der Ursprung des Mönchtums.* Berlin 1966 erarbeitet die Differenzen zwischen kirchlicher und gnostischer Motivierung von Askese.

[14] Apg. 8,10; Justin, I. Apologie 26, 1-3; Irenaeus, Adversus haereses I 23, 1-4 (Simon Magus); Irenaeus, Adversus haereses I 23,5 (Menander); Epiphanius, Panarion XIX 2,10 (Elksai als 'verborgene Macht'); Epiphanius aaO XIX 2,12 und LIII 1,5f (Verehrung der Töchter von Elksai); zu Mani siehe M 566 bei A. Böhlig, *Die Gnosis.* Band 3. Der Manichäismus. Zürich und München 1980 S. 91. Eine Abgrenzung zur theios aner-Vorstellung ist schwer möglich. Zu dieser siehe den Artikel 'Gottmensch' I/II von W. Schottroff und H. D. Betz in *RAC* Band 12 (Lieferung 89 und 90, 1981 und 1982) Sp. 155-312.

[15] Zur gnostischen Konzeption dieses inneren unsterblichen Menschen stütze ich mich auf H.-M. Schenke, *Der Gott 'Mensch' in der Gnosis.* Berlin 1962, auf K. Rudolph (s. Anm. 12) S. 101f und 111 sowie auf den wichtigen Artikel von C. Colpe 'Gnosis' II in *RAC* Band 11 1981 Sp. 537-659, den man als die letzte (wir zählen 1983) Monographie zum Thema bezeichnen muß.

[16] L. Schottroff, Anima naturaliter salvanda. In: W. Eltester (Hg.), *Christentum und Gnosis.* Berlin 1969 S. 65-97 präsentiert und kritisiert das patristische Material; daß es sich um Konsequenzen der Gegner handelt, hat K. Koschorke dargestellt (*Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum.* Leiden 1978 S. 123f.). Eine gleiche Argumentation entwickelt F. Wisse, Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik. In: A. Böhlig-F. Wisse, *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi.* Wiesbaden 1975 S. 55-86. Das Argument mit Nag-Hammadi ist nicht so stark wie man denkt. Es könnten Enkratiten gewesen sein, die die Bibliothek zusammengestellt haben. Schließlich gab es sicher auch libertinistische Gruppen (K. Rudolph <s. Anm. 12> S. 256ff). Daß Gnostiker und die von Nag-Hammadi besonders der Kirche eine fehlende Absage an die Welt vorwarfen, das zeigt K. Koschorke aaO auf den S. 110-127. Den Zusammenhang von Heiligkeit mit Außeralltäglichkeit bei Max Weber hat C. Seyfarth dargelegt: Alltag und Charisma bei Max Weber. In: R. Grathoff-W. M. Sprondel (Hg.), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften.* Stuttgart 1979 S. 155-177.

[17] Differenzen und Gemeinsamkeiten zwischen kirchlicher und gnostischer Askese haben P. Nagel (Anm. 13) und K. Koschorke (Anm. 16) dargelegt. Nagel geht S. 72 auf die Bevorzugung des Märtyrers ein.

[18] Weiteres Material hierzu bringt W. H. C. Frend, The Gnostic Sects and the Roman Empire. In: *JEH* 5 (1954) S. 25-37; derselbe, *Martyrdom and Persecution in the Early Church.* A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus. Oxford 1965 S. 244-247 und 353ff; die gnostische Ablehnung von Martyrium und ihr Zusammenhang mit der Christologie wird von E. Pagels, *Versuchung durch Erkenntnis.* Die gnostischen Evangelien. Frankfurt 1981 S. 120-156 erörtert. Mir scheint neben der Christologie noch eine zweite Idee mitzuspielen. Daß unter Marcioniten sehr wohl Märtyrer waren (zB Eusebius, Historia ecclesiae V 16,21 und VII 12), hat mit ihrer Auffassung zu tun, daß die Offenbarung in bestimmten Texten des Neuen Testaments festgelegt worden ist, während andere Gnostiker an eine fortdauernde Offenbarung in Visionen glaubten und daher eine apostolische Autorität nicht anerkannten (E. Pagels, Visions, Appearances, and Apostolic Authority: Gnostic and Orthodox Traditions. In: *Gnosis.* Festschrift für Hans Jonas. Göttingen 1978 S. 415-430). Damit aber war jedes Bekenntnis unadäquat. Die Verleugnung des Glaubens haben auch die Elkesaiten geübt, wofür es zwei Quellen gibt (Epiphanius, Panarion XIX 1,8f und Eusebius, Historia ecclesiae VI 38). Dieses Prinzip sollte später im schiitischen Islam eine große Bedeutung erlangen (als ketmān/taqīya).

[19] Neuere Literatur zum Valentinianismus in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism.* Volume I. The School of Valentinus. Leiden 1980. Ich behandele im folgenden die Valentinianer wie eine Einheit, obwohl sie dies nicht waren. Man könnte sagen, daß hier ein Idealtypus aufgestellt wird, dem die einzelnen Systeme nie voll entsprachen. Zum Mittelplatonismus ist nach wie vor das Buch von H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik.* Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. Amsterdam 1964 S. 223-264 (Die Gnosis) vorzüglich. Der Band von C. Zintzen (Hg.), *Der Mittelplatonismus.* Darmstadt 1981 ist zur Gnosis merkwürdig unergiebig. Die Quellen zum Valentinianismus sind zugänglich in W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis.* Tübingen 1932; W. Foerster, *Die Gnosis.* Band 1. Zeugnisse der Kirchenväter. Zürich/München 2.A. 1979; J. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English.* Leiden 1977.

[20] H. Langerbeck, Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis. In: *Aufsätze zur Gnosis.* Göttingen 1967 S. 38-82; den Vorwurf der Kirchenväter einer naturhaften Erlösung demontiert L. Schottroff, Anima naturaliter salvanda. In W. Elteste r (Hg.), *Christentum und Gnosis.* Berlin 1969 S. 65-97; zur Menschenklassenlehre Herakleons: B. Aland, Erwählungstheologie und Menschenklasselehre. In: M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism.* Leiden 1977 S. 148-181; zur gnostischen und manichäischen Anthropologie auch P. Nagel, Anatomie des Menschen in gnostischer und manichäischer Sicht. In: derselbe (Hg.), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus.* Halle 1979 S. 67-94.

[21] Ich folge in dieser Beurteilung der beiden genannten Texte der Argumentation von A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient.* I. The Origin of Asceticism. Louvain 1958 S. 54-61 auf S. 57. Bestätigt wird das valentinianische Syneisaktentum durch Tertullianus, Adversus Valentinos 30,3; vgl. Johannes Chrysostomos, De virginitate 3.

[22] K. Koschorke, Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung. In *ZThK* 76 (1979) S. 30-60.

[23] Die Annahme von E. Pagels, es würden am Ende die Pneumatiker und die Psychiker einander gleich gemacht werden (Conflicting Versions of Valentinian Eschatology: Irenaeus' Treatise vs. the Excerpta from Theodotus. In: *HThR* 67 <1974> S. 35-53) ist nicht haltbar. Das hat überzeugend R. Bergmeier, "Königslosigkeit" als nachvalentinisches Heilsprädikat. In: *NT* 24 (1982) S. 316-339

nachgewiesen. Es wird dies auch durch NHC II 5 124, 33-125, 11 und 127, 10-14 voll bestätigt.

[24] Hans Jonas, *Die mythologische Gnosis*. 3. A. Göttingen 1964 S. 251; die Bemerkung O. Marquards mündlich.

[25] Die Quellen zum Manichäismus sind zugänglich in A. Böhlig (Anm. 14); A. Adam, *Texte zum Manichäismus*. Berlin 1954; C. Schmidt (Hg.), *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*. Band 1. Kephalaia. Erste Hälfte bearbeitet von H. J. Polotsky und A. Böhlig. Stuttgart 1940; besonders zu nennen D. N. Mac Kenzie, Mani's Šabuhragan. In: *BSOAS* 42 (1979) S. 500-534 und 43 (1980) S. 288-310. Zur Terminologie: neben ἐκλεκτός und electus werden für den Vollkommenen die Begriffe zaddīqā im Syrischen (Gerechter), im Mittelpersischen (dynwr) (Religionsbesitzer bzw. -bringer), wcydg'n (Erwählte, Plural), 'rd'w (Gerechter) verwendet; für den einfachen Gläubigen sind dies neben κατηχούμενος und auditor im Mittelpersischen nywšg'n (Hörer, Plural) und hy'r (Helfer).

[26] Das Zitat von H.-C. Puech (Anm. 12) S. 193 Anm. 391; zur Ikonographie H.-J. Klimkeit, *Manichaean Art and Calligraphy*. Iconography of Religions. Section XX. Leiden 1982 insbesondere Abbildungen 41a und 42; ein sehenswerter Katalog erschien anläßlich der Ausstellung dieses Fundes 1982 in New York (Metropolitan Museum of Art) 'Along the Ancient Silk Routes'.

[27] Augustin schreibt: fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullum premere ad fidem, nisi prius discussa et enodata veritate. Ich habe den Text aus P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris 1950 S. 64f Anm. 3. Den manichäischen Lehrvortrag und seine Diskursform hat A. Böhlig dargestellt: Probleme des manichäischen Lehrvortrages. In: G. Widengren (hg.), *Der Manichäismus*. Stuttgart 1977 S. 294-313; das Homilienzitat aus H. J. Polotsky, Artikel Manichäismus in *RE*, abgedruckt in dem genannten Band von Widengren S. 133.

[28] Zu den Jahren, die Augustinus Manichäer war, siehe L. C. Ferrari, Augustine's "nine years" as a Manichee. In: *Augustiana*. Tijdschrift voor de Studie van Sint Augustinus 25 (1975) S. 210-216; das Manuskript von Tebessa bei Adam (Anm. 25) Nr. 16 Zeile 7f; das Sündenvergebungsritual hat W. Henning herausgegeben: *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*. Berlin 1937.

[29] Die arabischen Texte zum Dekalog von aš-Šahrastānī und an-Nadīm finden sich in Übersetzung bei A. Böhlig (Anm. 21) S. 155 und 190. Das Verhältnis beider Quellen, die voneinander abweichen, hat C. Colpe näher bestimmt: Die Formulierung der Ethik in arabischen Manichäer-Gemeinden. In: *Ex orbe religionum*. Festschrift G. Widengren. Leiden 1972 S. 401-412; weitere Quellen zur Vorstellung, das Zubereiten von Brot sei Mord, sind Ausführungen von Augustinus (Adam <Anm. 25> Nr. 48 und 49,4); auch der Text der Acta Archelai steht bei Adam Nr. 38).

[30] Zum christlichen Charakter des nordafrikanischen Manichäismus: W. H. C. Frend, The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa. In: *JEH* 4 (1953) S. 13-26; F. Décret, *L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles)*. 2 Bände Paris 1978; zum Tebessa Manuskript P. Alfaric (Anm. 11) und A. Adam (Anm. 25) Nr. 16; das eschatologische Gerichtswort stammt aus dem Šabuhragan Manis (Mac Kenzie <Anm. 25> 1979 S. 508f Z.95), ein ähnliches in Kephalaion 77.

[31] P. J. de Menasce, *Škand-Gumanik Vičar*. Fribourg 1945 S. 227-233; derselbe, *Le Troisième Livre du Denkart*. Traduit du Pehlevi. Paris 1973 S. 209f.

[32] Die beiden Texte T III D 278 II und T II D 126 bei M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. Leiden/Tehran 1975 S. 55-57; außer P. Brown (Anm. 2) hat F. Décret (Anm. 30) Vol. 1 S. 203-208 das soziologisch relevante Material behandelt. Die beiden Texte Augustins finden sich in Vol. 2 S. 155 Anm. 237 abgedruckt.